

La traduzione come esperienza della differenza: dalla critica al platonismo di Antoine Berman al concetto di negoziazione di Umberto Eco

Maria Gloria Vinci¹

ABSTRACT: Affermatasi come riflessione critica (storica e teorica) sulla metafisica occidentale, e, in particolare, ponendo in discussione il concetto di Identità che ne ha attraversato l'intera storia, la «filosofia della differenza», costituisce l'espressione non solo di un nuovo corso del pensiero filosofico, che ha i suoi principali rappresentanti in Foucault, Deleuze, Derrida e Lacan, ma anche la base teorica di una nuova teoria e pratica della traduzione, intesa non più come una operazione secondaria, che si aggiunge eventualmente, accidentalmente, alla storia di una lingua, di un testo, ma in senso originario come «esperienza» dell'Altro. Ed è a partire da qui che si snodano le riflessioni di Berman e Eco, analizzate in questo intervento, che pur nella diversità dei presupposti teorici dei due autori, hanno in comune il fatto che entrambi parlano di «esperienze», piuttosto che di una metodologia sistematica e astratta, di un'etica della fedeltà, della centralità del testo (privilegiato rispetto al suo autore e persino al «significato»), dell'assenza di una «cosa in sé» celata dietro le parole. Il traduttore, insomma, al confine fra due diversi sistemi linguistico-culturali, ha il compito di cogliere la differenza che si dà nella somiglianza.

Parole-chiave: differenza; traduzione; negoziazione.

A tradução como experiência da diferença: da crítica ao platonismo de Antonio Berman ao conceito de negociação de Umberto Eco

RESUMO: Reconhecido como reflexão crítica (histórica e teórica) sobre a metafísica ocidental e, em particular, questionando o conceito de identidade que passou por toda a história, a "filosofia da diferença" é uma expressão não só de um novo curso do pensamento filosófico, que tem seus principais representantes em Foucault, Deleuze, Derrida e Lacan, mas também a base teórica para uma nova teoria e prática da tradução, não entendida como uma segunda operação, além possivelmente acidentalmente, a história de uma língua, um texto, mas no sentido original, como "experiência" do Outro. E é a partir daí que estão as reflexões de Berman e Eco, analisados neste trabalho, que, apesar da diversidade dos pressupostos teóricos dos dois autores têm em comum é que ambos falam de "experiência" em vez de uma metodologia sistemática e abstrata, uma ética da fidelidade, da centralidade do texto (privilegiada de seu autor, e até mesmo o "significado"), a ausência de uma "coisa em si" escondida por trás das palavras. O tradutor, em suma, na fronteira entre dois sistemas linguísticos e culturais, têm o dever de dizer a diferença que é dado na semelhança.

Palavras-chave: diferença, tradução; negociação,

¹ Bacharel em filosofia - La Sapienza-Università degli Studi di Roma (2008) e em literatura italiana - La Sapienza-Università degli Studi di Roma (1998). Mestranda em Letras- Língua e Literatura Italiana- USP. Atualmente é professora de italiano e latim - Liceo Luigi Pietrobono, SP, Brasil. maria.gloria.vinci@usp.br

IN PRINCIPIO LA DIFFERENZA

Non c'è origine, se l'origine suppone una presenza originaria.
Sempre passata, fin d'ora passata, qualche cosa che è accaduta
senza essere presente, ecco l'immemorabile che ci procura l'oblio,
dicendo: ogni inizio è un nuovo inizio. (BLANCHOT, 1990, p. 35)

Il poeta Bacchilide narra di un antico mito greco in cui Apollo, il dio dell'ambiguità, dell'enigma, il dio inquietante e insieme attraente dice ad Admeto: «Tu sei un semplice mortale e perciò la tua mente deve ospitare due pensieri e due parole alla volta». Admeto risponde alla sfida del dio e trasforma la parola unica di quest'ultimo, che è una parola inesprimibile, nell'esprimibilità del dialogo, nella partizione, appunto, di questa unità insostenibile, incomprensibile per l'uomo. Invento il dialogo e spartisce con l'altro il compito di ricostituire l'unità attraverso una sorta di collaborazione. Tuttavia il tentativo di Admeto non riesce perché la parola unica del dio non è una parola, essa non si può dire.

Con Admeto l'umanità è stata condannata ad una dualità irreconciliabile, alla dimensione del sì e del no che si fanno guerra, all'impossibilità di evitare il contrasto tra bene e male, al peso della scelta e al conseguente senso di colpa per quello che è stato scelto, non essendo unica la parola. «Admeto fondatore del dialogo è ancora vittima del terrore del dio, schiavo del suo ideale, mira solo all'unità, come se la verità di ogni comprensione, lo scopo di ogni rapporto umano e divino, dovesse consistere nell'uno, con la prospettiva dello stesso» (BLANCHOT, 1997, p.36).

L'intera storia dell'Occidente è attraversata da una fondamentale tendenza centripeta che annulla le differenze in vista dell'Unità e il pensare metafisico è fin dalle sue origini determinato in maniera veramente essenziale dalla domanda che concerne il nesso ontologico sussistente fra Identità e Differenza, sia che, come ad esempio in Parmenide, la Differenza (o Alterità) non risulti affatto legittimabile in nome dell'eternità e immutabilità dell'Essere, sia che, come in Hegel, la Differenza (o Contraddizione o Negatività) venga rimossa (*Aufhebung*) e superata in vista della riappropriazione della coscienza a se stessa in un processo logico e necessario che da una dimensione di alienazione e frantumazione nel molteplice torna a quell'Uno assoluto che riconcilia in sé tutte le differenze.

È con la crisi dell'egemonia idealista e con la critica alle categorie della filosofia occidentale da parte di Nietzsche che si afferma un pensiero della differenza, intesa come quello spazio intermedio che Heidegger chiama *Zwischen*, quella dimensione del «tra», quella zona di confine e di sutura tra mondi, quell'ignoto ambivalente, in cui è possibile inventare nuovi linguaggi, nuovi ordini e nuove geografie della terra. «Differenza» è l'impossibilità del soggetto di essere Uno, il suo spandersi in una dialettica che lo disseca e lo frantuma, spezzandolo in una dualità che a

propria volta rinvia ad un'inevitabile dimensione di terzietà, «ad uno spazio che renda compossibili i Due, ad un'ineliminabile, allusivo rinvio ad una trascendenza all'interno stesso di quel piano d'immanenza, che è l'orizzonte ultimo attingibile dal pensiero» (ANDREANI, 2007, p.2).

A partire da un orizzonte di pensiero fortemente segnato dalla presenza di Nietzsche e Heidegger, prende inizio a partire dagli anni '60, soprattutto in Francia², un pensiero, che pur nella diversità delle teorizzazioni, ha come filo conduttore comune proprio l'esperienza della differenza, intesa come quel concetto ontologico originario, in grado di sostituire oramai quella nozione di «presenza» che a partire da Platone (con tutti gli addentellati ideologici ad essa connessi, ossia i concetti di Unità, Eternità, Identità, Immutabilità etc.) ha costituito per secoli il fondamento della metafisica occidentale.

Pur nella eterogeneità delle loro dottrine, pensatori come Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan, Blanchot o per citarne solo alcuni o sono approdati ad una sorta di trascendentalismo differenziale, per cui, in primo luogo, non esiste un discorso dei discorsi (cioè un ordine simbolico che risulti normativo rispetto al resto del simbolico o al reale stesso, e che consegua da una differenza assegnata rispetto al reale) e, in secondo luogo e di conseguenza, le differenze sono infinite.

Che le differenze siano infinite e che non esista un discorso dei discorsi significa, anzitutto, ed in senso molto vasto, che non esiste un'Origine (sia essa il *Grund*, l'essere o il principio della storia), rispetto alla quale il discorso sarebbe una prima ripetizione che, differente da essa, restituisca, nella forma dell'esteriorità, il senso altrimenti inaccessibile dell'origine, dell'evoluzione, della coerenza e della totalità. Insomma, pensare finalmente un pensiero della differenza significa proprio, anzitutto, riconoscere che non c'è mai stata e non ci sarà mai una parola unica, un *maitre-nom*, perché la differenza è prima di tutto³.

² Questo orizzonte di pensiero ha assunto, a partire dagli anni '80 anche in Italia, una notevole centralità all'interno del dibattito filosofico: si pensi agli studi di Gianni Vattimo, di Mario Perniola, Massimo Cacciari e dello stesso Umberto Eco, che riferendosi al tema della differenza, si muovono nell'apertura problematica della crisi della ragione classica, e specialmente della ragione dialettica (VATTIMO, 1988).

³ Lo stesso racconto biblico della torre di Babele, da sempre interpretato come condanna alla confusione, prezzo da pagare per il peccato di orgoglio degli uomini, nuova cacciata dall'Eden di una lingua unica e di una comunicazione senza ostacoli, è stato recentemente oggetto di letture di segno opposto. Ricoeur e Umberto Eco hanno notato come nel riferimento biblico alla torre di Babele la divisione tra le lingue non sembri avere nulla di punitivo: è semplicemente una constatazione, secondo il tropo della *enumeratio* (ECO, 1993). Il pluralismo linguistico non è in sostanza da intendere necessariamente come sciagura, non è per forza una maledizione; può essere inteso anche in senso positivo o semplicemente come la rinuncia al sogno totalizzante di una lingua perfetta. La parzialità e la finitezza delle singole lingue non è un ostacolo insormontabile ma la condizione stessa del comunicare tra gli uomini. Dalla distruzione di Babele, che comporta simbolicamente la perdita dell'utopia di una lingua unica, ne consegue l'esaltazione delle differenze: di fronte alla pluralità e alla diversità delle lingue, ostacolo effettivo alla comprensione, non ha senso la fuga nel mito, la ricerca affannosa dell'irraggiungibile lingua comune o della traduzione perfetta, bensì serve il lavoro

LA TRADUZIONE COME LIBERAZIONE DAL PLATONISMO E ESPERIENZA DELLA DIFFERENZA

Nello spazio interrelazionale, il dialogo e l'uguaglianza postulata dal dialogo tendono unicamente ad accrescere l'entropia[1] Supponiamolo. Ed accettiamo di riconoscere in tutta la sua estensione l'esigenza che emerge da questa supposizione: innanzitutto il fatto che parlare non significhi ricondurre l'altro allo stesso nella ricerca di una parola mediatrice, ma significa innanzitutto accogliere l'altro come altro, l'estraneo come estraneo, e quindi gli altri nella loro irriducibile differenza, nella loro infinita estraneità (BLANCHOT, 1997, p.36).

Se siamo nella differenza e viviamo la differenza come forma originaria di «essere nel mondo» e di relazione con l'Altro /gli altri, la traduzione non è una operazione seconda, che si aggiunga eventualmente, accidentalmente, alla storia di una lingua, di un testo, poiché ogni lingua e ogni testo sono essi stessi in posizione di traduzione e di risposta, vale a dire originariamente indebitati e anticipati da altro. Il tradurre è qualcosa di molto più originario, tanto che «ogni parlare e ogni dire sono in sé un tradurre», ovvero «noi traduciamo già anche la nostra stessa lingua nella forma che le è propria»; e ancora: «in ogni colloquio e soliloquio domina sempre un tradurre originario» (HEIDEGGER, 2007, p. 46).

Focalizzando la sua attenzione sull'etimologia della parola traduzione, Heidegger fa notare che il suo significato originario è da ricercarsi in un *übersetzen* (tradurre), nel senso di collocarsi oltre, nell'ambito di una verità diversa, su una nuova sponda: «tradurre la nostra vera essenza nell'ambito di una verità mutata». La traduzione, dunque, prima di essere un'operazione o una pratica determinata, specifica, identificabile, è ciò che accade, lo si sappia o no, giacché ciò che accade è sempre attraversato, de-istituito (cioè istituito e a un tempo destituito nella sua presunta autonomia) da un movimento di differenza, di scambio, di sostituzione, di trasferimento, che non può essere arrestato in nessun punto. Non vi è insomma che transfert, traduzione, metaforizzazione, contaminazione, debito e rapporto all'altro: il rapporto all'altro è all'origine. «Tradurre è, allora, aprirsi all'altro, lasciarlo venire, esporsi alla sua venuta, si tratti di un testo o di un arrivante» (HEIDEGGER, 2007, p.48).

Nella consapevolezza del legame sostanziale che unisce la traduzione e la filosofia e del fatto che «ad ogni figura della verità filosofica corrisponde una certa figura storica della

concreto, faticoso e anche spiacevole della traduzione. Come sostiene Antoine Berman, «alla dispersione babelica si può opporre l'ospitalità linguistica», nella quale al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso di sé, nella propria casa di accoglienza, nell'*auberge*, la parola straniera (BERMAN, 2003). Secondo l'interpretazione di George Steiner «la vis formativa della lingua, la sua forza creativa e poetica di cui riusciamo a cogliere scintille o sprazzi di luce tutte le volte che si dà comprensione, trasforma il disastro babelico in una pioggia di stelle sull'umanità» (STEINER, 2004).

verità del tradurre»⁴ (BERMAN, 1968), Berman afferma, che finalmente, dopo secoli di platonismo e di considerazione della traduzione come disciplina subalterna e sussidiaria (da sempre considerata come una branca secondaria della letteratura, della filologia, della critica e, più recentemente, come un ramo della linguistica e della letteratura comparata), si è arrivati a concepire la traduttologia come «l'articolazione cosciente dell'esperienza della traduzione», ovvero una «riflessione della traduzione su se stessa a partire dalla sua natura di esperienza» (BERMAN, 1985, p.38).

Berman spiega che cosa intende per esperienza citando un passo di Heidegger tratto da *Unterwegs zur Sprache*:

Fare un'esperienza con quel che sia (í) vuol dire: lasciare che venga su di noi, che ci raggiunga, ci piombi sopra, ci rovesci e ci renda altro. In questa espressione, fareö non significa, appunto, che noi siamo gli operatori dell'esperienza; fare vuol dire qui, come nella locuzione öfare una malattiaö, passare attraverso, soffrire da cima a fondo, sopportare, accogliere ciò che ci raggiunge sottomettendoci a lui (HEIDEGGER, 2007, p. 16).

Il soggetto che subisce l'esperienza non è estraneo all'esperienza stessa, ma si trasforma con essa. Meno sofferta, ma per certi versi simile, è l'esperienza del cibo. Mangiando qualcosa ci trasformiamo e ciò che mangiamo diventa parte di noi. Ogni esperienza con il cibo ci porta ad acquisire una conoscenza nuova, sia di ciò che mangiamo sia delle nostre risposte fisiologiche o di gusto. Come il nostro corpo cambia continuamente, e con esso le nostre reazioni al cibo, così cambiano anche i modi in cui comprendiamo, in cui accogliamo in noi i testi letterari e li traduciamo.

La similitudine del traduttore come cannibale che divora il testo di partenza in un rituale il cui fine è la creazione di qualcosa di completamente nuovo, introdotta dai fratelli Haroldo e Augusto De Campos, rientra nella stessa famiglia di immagini che sottolineano come ogni elemento del processo (non solo il testo, dunque, ma anche il traduttore, e di certo anche la percezione che abbiamo dell'autore e del testo originale) subisca una trasformazione. L'esperienza della traduzione di un testo letterario, pertanto, non può lasciarci come eravamo, così come non può

⁴Berman ritorna in un altro articolo (*La psychanalyse dans l'espace de la traduction*, in *Art Litterature et psychanalyse*, 1987, pp. 75-81) sul legame tra tradurre e filosofare: «Così tutto il campo della traduzione - [...] - vede la sua verità legata a ciò che la filosofia enuncia della "verità" in generale. Se la "verità" è posta come adeguazione, la traduzione avrà per verità la produzione di un testo "chiaro" e "trasparente"; se essa è posta (con l'Idealismo romantico) come movimento infinito di elevazione a potenza di un soggetto, la traduzione avrà per verità l'elevazione a potenza dell'originale; se essa è posta come disvelamento (con Heidegger), essa avrà per verità di operare una certa "manifestazione" dell'opera». Quest'ultima è, per Berman, la "verità" delle traduzioni letterali del XX secolo, che hanno avuto in Hölderlin il loro precursore.

lasciare inalterata la nostra riflessione sull'esperienza del tradurre, quella che Berman chiama, appunto, traduttologia.

Tuttavia, Berman ha rilevato come per secoli la forma stessa della traduzione occidentale (tanto nella teoria quanto nella pratica), sia stata dominata dal dualismo platonico dell'Idea e della Chora, che ha dato a sua volta origine a tutta una serie di dicotomie (Originale/copia, senso/lettera, fedeltà/infedeltà etc.).

A partire da questa scissione tra sensibile (ontologicamente negativo) e sovrasensibile (realtà vera perchè oggetto del solo pensiero) il linguaggio, per Berman, è pensato come composto da elementi sensibili - il suono, la lettera - e da elementi sovrasensibili, il significato, il senso.

La traduzione, in quanto esperienza di linguaggio, è a sua volta presa in questa scissione: senso e lettera sono dissociabili, il senso è l'elemento invariante, dunque ontologicamente superiore alla lettera. Come il pensare platonico, la traduzione «lascia cadere» la corporeità elevandosi al di sopra del sensibile e svaluta la lettera in nome di un senso riposto nel testo custode del vero. La lingua della traduzione diviene così veicolo del senso, luogo in cui esso è liberato. La conseguenza immediata che questo comporta è che si ha un passaggio dal concreto all'astratto, una «destoricizzazione della lingua dell'originale»: la traduzione tende a distruggere la temporalità della lingua dell'opera per un senso e una forma intemporali.

La bellezza materiale dell'opera è sostituita, nella traduzione, con la bellezza formale; si ha quella che lo studioso definisce «metamorfosi "decorporante" dell'originale»: nella traduzione la lingua dell'opera - temporale, stratificata, in cui il senso è sempre anche significanza - diviene linguaggio, cioè sistema di significati invarianti. Ma è qui che si produce il paradosso e si annida la contraddizione di tutte le traduzioni inficiate di platonismo: la traduzione, pur mirando a produrre il «vero» del testo, non crea però un vero testo, tale da riposare in se stesso e sul suolo della sua lingua. Essa rappresenta sempre un tradimento rispetto all'originale, e mentre l'opera in sé e per sé, possiede i caratteri dell'Idea (essere, intangibilità, eternità, unità) alla traduzione spettano soltanto quelli della realtà sensibile (divenire, modificabilità, transitorietà e molteplicità).

Così Berman mostra che, nell'orizzonte categoriale trasmesso dal platonismo, la traduzione è valorizzata e, insieme, svalorizzata. Finché essa sarà pensata esclusivamente in questo orizzonte, quale atto teso al «vero» e al «bello», alla «radiosa idealità del senso», la sua condizione ancillare non muterà.

Berman è convinto che non è possibile parlare di traduzione in senso stretto quando si mira alla semplice restituzione del senso, alla semplice ricerca di equivalenti, senza scontrarsi integralmente con il peso corporeo della lettera. Tuttavia la dimensione della lettera non è fungibile

in maniera immediata ó la letteralità viene quasi universalmente confusa con il calco servile ó e tutta l'opera di Berman si applica nello sforzo di far emergere la natura più profonda e produttiva di questa dimensione.

Da tutto il discorso di Berman emerge che il problema fondamentale di questo studioso non è quello del rapporto tra la traduzione e il senso dell'opera, ma tra la traduzione e la verità di quest'ultima, quindi della verità della traduzione stessa: direi che non è semplicemente una problematica epistemologica (il sapere della traduzione come sapere di tipo nuovo) ma una problematica alethica⁵. La traduzione allora si manifesta soprattutto come esperienza della verità dell'opera tradotta e come fedeltà a tale verità. La sua eticità consiste nel riconoscere e nel ricevere l'Altro in quanto Altro, di aprire l'Estraneo in quanto Estraneo allo spazio di lingua che è proprio a chi accoglie.

QUANDO PIOVONO CANI E GATTI. LA TRADUZIONE COME ESPERIENZA DI NEGOZIAZIONE

Che cosa vuol dire tradurre? La prima e consolante risposta vorrebbe essere: dire la stessa cosa in un'altra lingua. Se non fosse che, in primo luogo, noi abbiamo molti problemi a stabilire che cosa significhi dire la stessa cosa [1] In secondo luogo perché davanti ad un testo da tradurre, non sappiamo quale sia *la cosa*. Infine, in certi casi, è persino dubbio che cosa voglia dire *dire* (ECO, 2003, p. 9).

It's raining cats and dogs. Se per un inglese è normale, quando diluvia, usare una tale espressione idiomatica, una traduzione letterale di questa stessa espressione, *piovono cani e gatti*, darebbe l'impressione ad un lettore italiano che la carlinga dell'aereo che trasporta in tournée un grande circo internazionale si sia aperta in volo, a meno che, spiega Umberto Eco, la frase non sia collocata in un romanzo inglese di fantascienza dove si immagina che piovano cani e gatti, oppure l'espressione sia pronunciata da un personaggio ossessionato da cani e gatti, da cui si sente minacciato persino quando piove.

Il linguaggio non è solo un modo per descrivere il mondo esterno, ma è anche il continuo rimescolamento tra loro dei confini entro i quali il senso stabilisce la gerarchia delle cose.

Quando Averroè si imbatte all'inizio della Poetica di Aristotele con le parole tragedia e commedia, a lui sconosciute, perché si trattava di forme artistiche ignote alla tradizione araba, egli si risolve a tradurle nel seguente modo: «Aristò (Aristotele) chiama tragedia i panegirici e commedie le satire

⁵ La traduzione è, comunque, per Berman produzione di un testo che deve in qualche modo rispettare l'originale. Da entrambi i punti di vista, produzione e rispetto, deve realizzarsi una corrispondenza fra la traduzione e l'originale, secondo la ricca polisemia ma anche l'indeterminatezza della parola «corrispondenza». Da questo punto di vista, afferma il nostro autore, non ha senso dividersi fra sostenitori della traduzione *source-oriented* e sostenitori di quella *target-oriented*.

e gli anatemi. Mirabili tragedie e commedie abbondano nelle pagine del Corano e nelle iscrizioni del Santuario» (BORGES, 2000, p.99). Borges, interpretando il dramma del filosofo andaluso, che non seppe mai il significato delle parole tragedia e commedia, ci invita a riflettere su alcuni misteri della traduzione e sul fatto che essa non riguarda soltanto il rapporto tra due lingue ma il rapporto più complesso tra due sistemi culturali.

Una questione irrisolta, un nucleo indissolubile, inspiegabile, sembra costituire il principale problema della ricerca sulla traduzione: la relazione tra ciò che si traduce e ciò che è tradotto. Cosa significa tradurre? Si può dire la stessa cosa in due lingue diverse? Esiste in una lingua un termine equivalente ad un'altra lingua che possa esattamente indicare la stessa cosa? E poi cos'è questa noumenica cosa in sé della traduzione?

L'idea dell'impossibilità di schiudere questo nucleo è legata alla difficoltà di comprendere tale rapporto, che sembra sfuggire ad ogni spiegazione, che non si lascia mai catturare in una definizione esatta, nascondendosi dietro ad una trasformazione, la traduzione, che presenta sempre o un di più o un di meno rispetto all'originale. Come se non si desse mai una relazione perfetta che colga perfettamente in una lingua ciò che è stato espresso in un'altra lingua; come se mai ci fosse la possibilità di afferrare e poi comunicare completamente quanto intende dire l'altro; come se ancora questo rapporto oscillasse sempre fra le imperfezioni che gli antichi chiamavano eccessiva fedeltà ed eccessiva libertà.

La sfortuna di ogni teoria della traduzione è che dovrebbe partire da una nozione comprensibile (e ferrea) di *equivalenza* di significato, mentre non raramente accade che in molte pagine di semantica e filosofia del linguaggio si definisca il significato come ciò che rimane immutato (o equivalente) nei processi di traduzione. Circolo vizioso non da poco (ECO, 2003, p. 26).

Il termine *equivalenza*, entrato nella teoria della traduzione dal vocabolario della matematica, suggerisce che esso abbia o debba avere un senso propriamente tecnico nella traduzione. E, tuttavia, la definizione logico-matematica di *equivalenza*, non ci aiuta a capire il rapporto reale di uguaglianza nella differenza che si instaura tra il testo originale e la traduzione, ma al massimo può aiutarci a comprendere cosa non può essere una relazione di *equivalenza* nella traduzione.

Il fatto che la relazione di *equivalenza* non sia né riflessiva, né simmetrica, né transitiva può essere verificato sperimentalmente, come ha suggerito Eco, usando un sistema di traduzione automatico offerto su internet da Altavista. Quest'ultimo non possiede un dizionario che contiene le selezioni contestuali delle parole ovvero l'assunzione di significati diversi in base al contesto. In questo modo, facendo uno scacco ad Altavista, l'autore spiega al pubblico come la parola inglese

il bachelor può essere tradotta in un contesto umano, o colui che ha ricevuto un BA in un contesto universitario e il paggio di un cavaliere in un contesto medievale.

È chiaro, quindi, che tradurre da una lingua all'altra espone ad incidenti inevitabili ed equivale a considerare che ogni lingua ha il suo proprio genio o persino, come è stato affermato dagli studiosi Sapir e Whorf, che ogni lingua esprime una diversa visione del mondo.

Dunque, dato che non esiste un'equivalenza assoluta⁶ tra le lingue, è impossibile tradurre?

Il problema è semmai un altro per Eco:

si tratta piuttosto di «capire come, pur sapendo che non si dice la stessa cosa, si possa dire quasi la stessa cosa. A questo punto ciò che fa problema non è tanto l'idea della stessa cosa, né quella della stessa cosa, bensì l'idea di quel quasi. (ECO, 2003, p.10)

La traduzione⁷ è intesa principalmente da Eco come esperienza di negoziazione:

per ottenere qualcosa, si rinuncia a qualcosa d'altro e alla fine le parti in gioco dovrebbero uscirne con un senso di ragionevole e reciproca soddisfazione alla luce dell'eterno principio per cui non si può avere tutto (ECO, 2003, p.18).

È importante sottolineare la centralità in Eco del concetto di «esperienza», che si pone come un *prius* della sua concezione della traduzione in una duplice accezione: sia nel senso che i problemi teorici di traduzione sono per Eco sempre sollecitati da esperienze concrete, in gran parte personali, dovute al fatto che lo studioso si è occupato in maniera diretta della traduzione come autore di testi (narrativi e non) tradotti e come traduttore, sia nel senso di aver elaborato, nel corso degli anni⁸, una concezione della traduzione come «esperienza», come processo dinamico e flessibile, intesa, cioè, non più semplicemente come una copia di seconda mano del testo

⁶ Il problema dell'esistenza o meno di un'equivalenza assoluta tra le lingue porta al paradosso di Pierre Menard, personaggio di un racconto di Borges, che trascrive o traduce nella stessa lingua, esattamente uguale, dopo trecento anni, il Don Chisciotte di Miguel de Cervantes. Il caso descritto da Borges è quello di una reazione di uguaglianza nella traduzione, ma contemporaneamente questo stesso esempio ci fa capire l'assoluta diversità del significato dei due testi e l'impossibilità di un'equivalenza assoluta persino là dove si diano testi completamente uguali. L'esempio del racconto di Borges è citato in ECO, 2003, p. 216.

⁷ Per Eco la «traduzione propriamente detta», argomento principale del libro, è quindi la «traduzione che si pratica nelle case editrici», e in particolare, sembra, la traduzione letteraria. Altri tipi di attività traduttive tra lingue naturali, dall'interpretazione orale alla traduzione per il cinema e la televisione non vengono considerati, e scarsi sono i riferimenti alla traduzione editoriale non letteraria o alla traduzione tecnica in generale.

⁸ Il problema della traduzione è da lungo tempo, in maniera più o meno latente, presente negli scritti del semiologo che ha posto il discorso sulle possibilità e sui limiti dell'interpretazione al centro delle sue analisi teoriche, a partire da *Opera Aperta* (1962) fino a titoli più recenti come, appunto, *I limiti dell'interpretazione* (1990).

originale, ma come atto creativo essa stessa, come lavoro di interpretazione e, appunto, di negoziazione.

Del resto il concetto stesso di negoziazione era già stato elaborato all'interno di quel filone di studi di traduttologia rappresentato dai *Translations studies*, solo che in Eco tale concetto assume una connotazione molto più pragmatica e pratica, ponendosi la traduzione in termini funzionali come «strategia che mira a produrre, in lingua diversa, lo stesso effetto del discorso fonte» e, quindi, opera di mediazione tra le parti in gioco: il testo-fonte, la cultura in cui il testo è nato, il testo di arrivo, la cultura in cui verrà recepito, le aspettative dei lettori e, non ultimo, le norme redazionali e le esigenze delle case editrici. Il vero compito del traduttore è, allora, quello di decidere, non l'«unica traduzione accettabile», ma la più «giusta» (nel senso di più ragionevole e anche più conveniente) tra le soluzioni possibili⁹.

Nei termini della distinzione proposta da Toury (1995) tra «traduttologia pura» e «traduttologia applicata», in cui la prima si occupa di quello che potrebbe essere (teoria della traduzione) e di quello che effettivamente è (studi descrittivi sulla traduzione), mentre la seconda si occupa di quello che dovrebbe essere (la formazione dei traduttori o la critica della traduzione), il saggio echiano *Dire quasi la stessa cosa* rientra senz'altro nel secondo tipo.

Tuttavia definirlo soltanto un manuale pratico per addetti ai lavori, significherebbe ridurre la portata euristica di un testo che si pone comunque come un tentativo di inquadramento semiotico del fenomeno della traduzione e che alla semiotica fa continuo riferimento, attingendo a più riprese dallo stesso Peirce, da Jakobson, Hjelmslev, Humboldt, etc., senza per questo essere contraddittorio. Quando Eco afferma:

tradurre vuole dire capire il sistema interno di una lingua e la struttura di un testo dato in quella lingua, e costruire un doppio del sistema testuale che, sotto una certa descrizione, possa produrre effetti analoghi nel lettore, sia sul piano semantico e sintattico che su quello stilistico (ECO, 2003, p.93).

⁹ Eco si appella al «senso comune» che permette a un redattore editoriale di sapere cosa è accettabile come (buona) traduzione e alla deontologia del traduttore, al «tacito principio per cui si è tenuti al rispetto giuridico del detto altrui». Un criterio più oggettivo sembrerebbe essere quello della reversibilità», ovvero la possibilità di poter ricostruire il testo fonte a partire da una retroversione o ritraduzione della traduzione. Si tratta però anche in questo caso di un criterio indeterminato (Eco precisa trattarsi di un «continuum di reversibilità», ridefinito in termini di ottimalità, in base al quale «è ottimale la traduzione che permette di mantenere come reversibili il maggiore numero di livelli del testo tradotto»), che permette ad Eco di proporre una propria casistica di livelli di analisi ma che non risolve il problema definitorio.

Nel caso della traduzione, allora, la fedeltà all'originale dipenderà dalle intenzioni e capacità comunicative del traduttore che sceglierà di privilegiare alcuni aspetti e sacrificarne altri rispetto alle proprie esigenze comunicative e alla sua personale abilità¹⁰.

Ma è soprattutto dietro la teoria della negoziazione che si può riconoscere Peirce e la teoria della semeiosi illimitata, per quanto Eco stesso abbia criticato e ridimensionato il carattere di apertura illimitata di quest'ultima (ECO, 1990): le strategie di negoziazione sono sempre precedute, secondo Eco, da un atto di interpretazione e quest'ultima è sempre interpretazione dei significati di un testo. Tuttavia, il significato è inafferrabile, perché ogni segno non rimanda ad una cosa in sé, ma ad un altro segno e così all'infinito. L'imprendibilità del segno, l'impossibilità di fissare una definizione del significato di un termine, secondo Eco, è «coerente con una semiotica ispirata a Peirce».

Ma a Eco non preme di applicare il pensiero del filosofo americano alla lettera e poco più avanti corregge il tiro:

Tuttavia, proprio una nozione così ampia di interpretante ci dice che, se certamente una traduzione è una interpretazione, non sempre una interpretazione è una traduzione. [í] Dunque non basta, per tradurre, produrre un interpretante del termine, dell'enunciato o del testo originale. Peirce dice che l'interpretante è quello che mi fa sapere qualcosa di più [í] [ma] talora l'interpretante può anche dirmi un qualcosa di più che, rispetto a un testo da tradurre, è qualcosa di meno (ECO, 2003, p.225) .

Per Eco, quindi, il significato non è solo la summa di *grounds*, che di volta in volta l'interprete seleziona in base al contesto, ma è anche una negoziazione, ovvero una specie di tira e molla per cui per ottenere qualcosa «si rinuncia a qualcosa d'altro».

La differenza è sottile ma, a nostro avviso, importante. Nella teoria degli interpretanti il significato non si negozia, si decide in base a tratti di significati pertinenti al contesto, la negoziazione, invece, presuppone, un incontro di volontà divergenti. Nel primo caso è la circostanza a decidere, nel secondo sono due menti distinte.

Per chiarire meglio la sua concezione di negoziazione Eco riprende alcune distinzioni già usate in passato come quella tra Tipo Cognitivo, Contenuto Nucleare e Contenuto Molare. Il TC corrisponde ad una specie di schema mentale che ogni uomo possiede in base al quale è capace di riconoscere una data occorrenza di un dato oggetto; secondo questo schema, sostiene Eco, tutti

¹⁰ Peirce non parla di negoziazione, suggerisce solo che in base alla circostanza l'emittente del segno selezionerà alcuni aspetti del segno precedente più pertinenti alla circostanza. Che il traduttore sia un interprete/mediatore alla continua ricerca dell'equilibrio tra *intentio operis* e il *target text reader* è una novità introdotta da Eco.

quanti siamo d'accordo, se vediamo passare un gatto per strada, che quello è un gatto e non è un cane. Il CN invece rappresenta quell'insieme di interpretanti che si usano per spiegare ad altri cosa sia un gatto. Il CN non rappresenta tutto quello che sappiamo del gatto ma le informazioni minime per poter riconoscerlo come tale, come la definizione che troviamo in un dizionario. Infine il CM corrisponde ad una conoscenza allargata del concetto in questione, quindi somma alle informazioni minime del CN, utili per il riconoscimento percettivo dell'oggetto, anche informazioni non indispensabili come quelle che un veterinario o uno zoologo hanno intorno al concetto di |gatto|. Il CN è generalmente socialmente condiviso, il CM è, invece, opinabile. Parlando astrattamente della traduzione sarebbe facile, a dire di Eco, sostenere che per tradurre basterebbe scegliere quel termine che meglio convoglia il CN corrispondente nella lingua di destinazione. In realtà, spesso non è così. Se anche può essere utile ad un traduttore maneggiare i significati in termini di CN perché diventano così meno sfuggenti, capita spesso che il traduttore debba sconvolgere il CN per non tradire l'*intentio operis*.

Negoziare vuol dire appunto questo e tradurre equivale a negoziare tra diverse esigenze proprie e dell'altro (se non quelle dell'autore almeno quelle dell'opera stessa) e rinunciare a quelle dall'urgenza meno forte.

ANTOINE BERMAN *VERSUS* UMBERTO ECO?

Da quanto emerso da queste brevi considerazioni parrebbe delinearsi una netta divergenza tra Berman e Eco riguardo alla concezione della traduzione e il fantasma di un vecchio testo, Eco *versus* Berman, tuttora circolante in Internet ad uso di lettori sbrigativi, sembrerebbe incoraggiare una tale affermazione: al contrario di Eco, Berman privilegierebbe decisamente il testo- fonte.

A costo di trascurare i destinatari della versione egli pare rifiutare tutti quegli accorgimenti che, col pretesto di chiarire, affinare, nobilitare, esplicitare il testo di partenza, in realtà vogliono omologarlo alla cultura di arrivo. Berman sostiene che è anzi quest'ultima a dover compiere lo sforzo necessario ad avvicinarsi all'originale. Ed è proprio nella «prova dell'estraneo» (come recita il titolo del saggio che Berman ha dedicato all'esperienza dei romantici) che si svelano nuovi usi di una lingua ed è lo scontro con un idioma straniero a favorire lo sviluppo vitale e l'arricchimento della lingua di arrivo; al contrario di Berman, invece, Eco si interesserebbe più al testo d'arrivo. Con la sua definizione di traduzione come doppio di un testo che mira a produrre nel lettore gli stessi effetti semantici, sintattici e stilistici del testo di partenza, egli sembrerebbe più voler adattare l'originale all'aria di casa della cultura di arrivo.

Ma è proprio così? L'«effetto di senso» inseguito da Eco non è quello approssimativo e generico del senso comune e la «lettera» per cui Berman auspica fedeltà ed esattezza non è quella che biecamente potrebbe riprodurre una versione automatica parola per parola. Entrambi parlano di «esperienze» di traduzione (sempre singolari, qualche volta personali, come gli *Esercizi di stile* di Queneau tradotti da Eco), piuttosto che di una metodologia sistematica e astratta, di un'etica della fedeltà, della centralità del testo (privilegiato rispetto al suo autore e persino al «significato»), dell'assenza di una «cosa in sé» celata dietro le parole, etc.

Insomma, siamo partiti all'inizio di questo nostro intervento dicendo che a partire dagli anni 60 si afferma una nuova filosofia che fa della differenza il «principio» attorno a cui organizzare un nuovo sapere (filosofico, letterario, politico, etc.): è un principio, in realtà, che nega se stesso, in quanto difendere la differenza significa negare qualsiasi principio, inteso come centralizzazione, unità, composizione, gerarchia. Ne deriva che il testo (e quindi la storia) è un ibrido, costituito da una serie di innesti, citazioni, trapianti, parti di provenienza diversa e mai riconducibili ad un'unica matrice, il cui senso sfugge ad ogni tentativo di dominio, di padronanza, essendo piuttosto disseminato e disperso.

In tale concezione intertestuale, il rapporto originale-copia (che implica una gerarchia di precedenza, di maggiore importanza dell'originale rispetto alla copia) acquista un'altra dimensione: diviene dialogico, e non è più di rango, ma di tempo. Può così già dirsi superata la metafisica posizione benjaminiana secondo la quale il traduttore libera la verità del testo facendo emergere la lingua pura che sottende tutte le lingue.

Con questa impostazione siamo all'interno di una concezione «aperta» dell'opera letteraria, convinti che nessun testo possa essere invenzione assolutamente originale. Se dunque in ogni opera letteraria c'è il riflesso di altre opere - sub specie di calchi, prestiti, rifacimenti, citazioni - e quindi è in corso un dialogo con parole già dette, non si vede perché questo dialogo non possa trovare ulteriore svolgimento nella traduzione. Non si traduce infatti da una lingua ad un'altra, ma da un testo a un altro. E la disparità, il dislivello inevitabile tra autore e traduttore - che è una forma particolare del dislivello sempre esistente tra chi parla o scrive e chi ascolta o legge, anche all'interno della stessa lingua - sono la condizione medesima della libertà e della conoscenza» (BUFFONI, 2004, p. 13)¹¹.

¹¹ Buffoni attacca pesantemente Eco con le seguenti affermazioni: «È dunque motivo per noi di particolare tristezza rilevare come oggi in Italia il primo avversario di questa impostazione teorica sia proprio il teorizzatore - quarant'anni fa - dell'opera aperta. Ma l'autore del Trattato di semiotica, lo si sa, ama i paradossi: vent'anni dopo avere indotto al fallimento letterario i suoi compagni di gioventù, autori di improbabili «opere aperte», giunse al successo internazionale con l'opera che «più chiusa non si può»: opera che - per altro - chi scrive considera il più grande romanzo illuministico del secondo Novecento». Ci discostiamo da tale interpretazione in quanto riteniamo che pur essendo *Il nome della rosa* un romanzo «chiuso», esso presenta una struttura narrativa completamente basata sull'intertestualità, così come la maggior parte dei romanzi di Eco.

A nostro parere, sia Berman che Eco si muovono pienamente all'interno di questo orizzonte di differenza e intertestualità: entrambi, rifiutando la decostruzione derridiana che rigetta qualsiasi concetto di equivalenza, in nome di un'assoluta alterità tra lingue e testi, sostengono la necessità di non rifiutare *in toto* il concetto di equivalenza, ma di ripensarlo in nuovi termini.

Essi concordano con il fatto che si debba uscire dall'alternativa teorica «traducibile *versus* intraducibile», dal momento che è sempre possibile dire la stessa cosa in altro modo e che proprio questo è ciò che fa il traduttore. Lo stesso concetto di equivalenza nella traduzione, del resto, implica sempre il coesistere di uguaglianza e diversità.

Perciò nel concetto più profondo di equivalenza rimane un'innegabile dimensione di diversità dovuta alla singolarità degli soggetti che traducono. Il traduttore al confine fra due sistemi linguistico-culturali differenti, ha il compito di cogliere la diversità che si dà nella somiglianza. In fondo Berman e Eco dicono *quasi* la stessa cosa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ANDREANI M. *Il terzo incluso*. Filosofia della differenza e rovesciamento del platonismo. Editori Riuniti: Roma, 2007.

BORGES J. L. *L'Aleph*, Feltrinelli: Milano, 2000.

BERMAN A. L'essence platonicienne de la traduction. *Revue d'Esthétique*, Paris, v.12, pp.123-166, 1968.

BOLOGNINI F. La traduzione e la lettera o l'albergo della lontananza. Quaderni quodlibet: Roma, 2003.

BLANCHOT M. *La scrittura del disastro*. Feltrinelli: Milano, 1998.

BOLOGNINI F. *L'infinito intrattenimento*. Einaudi: Milano, 1997.

ECO U. *I limiti dell'interpretazione*. Bompiani: Milano, 1990.

BOLOGNINI F. *La ricerca della lingua perfetta*. Laterza: Roma-Bari, 1993.

HEIDEGGER M. *In cammino verso il linguaggio*. Mursia: Milano, 2007.

STEINER G. *Dopo Babele*. Aspetti del linguaggio e della traduzione. Garzanti: Milano, 2004.

VATTIMO G. *Le avventure della differenza*. Garzanti: Milano, 1988.

Ricevuto in 30 Novembre 2012.

Approvato in 1 Gennaio 2013.